

Philosophiques

philosophiques

Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, x+476 p.

Rachel Barney

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027475ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027475ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Barney, R. (1998). Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, x+476 p. *Philosophiques*, 25(1), 111–120. <https://doi.org/10.7202/027475ar>

ÉTUDE CRITIQUE

Louis-André Dorion, *Aristote : Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, x+476 p.

PAR

RACHEL BARNEY

Dans le domaine des études aristotéliennes, les recherches sur les *Sophistici Elenchi* (*SE*) ont depuis longtemps pris un certain retard. Comme son titre l'indique, Aristote traite dans cette œuvre aride et relativement courte des stratégies sophistiques ou éristiques de la réfutation. Les commentateurs scolastiques considéraient les *SE* comme l'étude canonique de l'Antiquité sur le raisonnement fallacieux et en firent le fondement d'une vaste littérature médiévale sur les sophismes. Mais à une époque plus récente, l'intérêt accordé aux *SE* s'est presque entièrement évanoui, non seulement dans la communauté philosophique en général, mais même chez les savants de la philosophie ancienne. Ce désintérêt s'explique sans doute par la distance qui nous sépare de son propos : les éléments des raisonnements faux et malveillants sont peut-être éternels, mais l'éristique telle que la connaît Aristote est un art perdu, et les *SE* ne portent pas sur autre chose. Néanmoins, quiconque s'intéresse à la pensée d'Aristote ou à la philosophie en général a de bonnes raisons de s'intéresser aux *SE*. Cette œuvre nous apprend des choses importantes sur les opinions d'Aristote au sujet du langage, du raisonnement et de la méthode philosophique. Et même si cette information est souvent indirecte et difficile à dégager, elle peut nous en dire beaucoup sur le climat et les pratiques intellectuels du temps d'Aristote. Depuis quelques années, nous assistons à un important regain d'intérêt pour un certain nombre de sujets connexes, tels que la conception aristotélienne de la dialectique, la pensée des anciens sophistes ou l'œuvre logique d'obscurités écoles anciennes comme celle des Mégariques. En somme, il est grand temps que les *SE* soient l'objet de recherches nouvelles et sérieuses.

Les travaux de Louis-André Dorion sont à l'avant-scène de ces recherches. Le nouveau livre de Dorion, qui provient d'une thèse de doctorat complétée sous la direction de Jacques Brunschwig, munit le lecteur de presque tous les outils nécessaires à une étude sérieuse des *SE* : une traduction claire et fidèle, un commentaire détaillé composé de 215 pages de notes, une bibliographie très fouillée (jusqu'à 1991) et une introduction qui traite, de façon systématique, de quelques-unes des énigmes centrales de cette œuvre. L'absence d'un texte grec constitue la lacune évidente de ce travail, mais Dorion prépare en ce moment une nouvelle édition du texte qui paraîtra chez Budé, et le lecteur du présent travail peut déjà bénéficier de quelques-unes de ses remarques sur des questions textuelles.

En raison de la pauvreté des recherches sur les *SE*, un tel livre serait une contribution très utile même s'il devait s'avérer médiocre. En fait, le livre de Dorion est de premier plan. La traduction est de loin supérieure aux traductions françaises antérieures et elle est meilleure que n'importe quelle traduction anglaise disponible. Le commentaire de Dorion est le type de guide de lecture fouillé et instructif qui fait défaut aux *SE* depuis longtemps : il clarifie un grand nombre de questions et, en général, montre bien à quel point les *SE* sont une œuvre riche et systématique sur l'argumentation, tout en faisant ressortir le contexte complexe de la pratique et de la réflexion éristiques dans lequel les *SE* s'inscrivent. Certes, les interprétations de Dorion sont souvent contestables, et il semble parfois surestimer la force de ses propres arguments. Mais dans de nombreux cas, il donne au lecteur les informations utiles sur les interprétations concurrentes. La façon dont Dorion fait renaître les bonnes idées introduites par les savants du XIX^e siècle, et avant tout celles de l'estimable Grote (dont le travail sur Platon et Aristote mérite à mon avis une renaissance), est admirable. L'écriture est en tout temps lucide et concise, et une érudition considérable est employée à bon escient.

L'introduction constitue la partie la plus remarquable du livre de Dorion. Il y discute des questions centrales, telles que le sens du titre des *SE*, la relation des *SE* aux *Topiques* d'Aristote, les « cibles » visées par les *SE*, la structure des *SE*, ainsi que sa relation à l'*Euthydème* de Platon. Ces discussions contribueront sans doute, plus que tout autre aspect de ce livre, à lancer le débat autour des *SE*, car Dorion fait preuve d'un goût engageant pour la polémique sans concession. (Les lecteurs canadiens s'étonneront peut-être d'apprendre qu'il s'agit d'un trait de caractère national : Brunschwig fait allusion dans sa préface à « une sorte de rude franchise que l'on croirait tout droit venue des rives du Saint-Laurent », p. ix). Et sur un grand nombre de questions, ses arguments sont convaincants et enrichissants. Par exemple, Dorion a certainement raison de dire que les « réfutations » auxquelles fait référence le titre des *SE* sont celles employées par les sophistes, et non celles employées contre eux ; ou que les *SE* sont le neuvième livre des *Topiques*, auxquels ils furent plus tard annexés. Son argument d'après lequel les *SE* doivent peu à l'*Euthydème* de Platon me paraît tout aussi convaincant.

Il faut dire cependant que plusieurs des conclusions les plus importantes auxquelles arrive Dorion sont beaucoup moins convaincantes. C'est le cas en particulier, il me semble, de la question des « cibles » des *SE*. C'est un problème central et difficile : Dorion lui accorde plus d'espace dans son introduction qu'à toute autre question, et elle retiendra désormais toute notre attention. J'aimerais toutefois souligner que, ce faisant, je relève seulement l'un des nombreux défis intéressants lancés par le livre de Dorion : j'espère que d'autres sauront accorder aux autres aspects de sa discussion l'attention qu'ils méritent.

Qui sont les « sophistes » ou « éristiques » dont les manœuvres sont analysées dans les *SE* ? Ou, comme le dit Dorion, qui est la « cible » (ou sont les « cibles ») de cette œuvre ? (Le terme « cible » risque d'être trompeur : comme le montre soigneusement Dorion, on ne peut supposer qu'Aristote soit entièrement hostile aux pratiques qu'il décrit¹. J'emploierai le terme « cible » dans le même sens que Dorion — tel que je le comprends —,

1. Voir Introduction, section 4.1.

c'est-à-dire pour désigner les praticiens de l'éristique auxquels pense Aristote en écrivant les *SE*, sans préjuger de son attitude envers eux.) Sur cette question, les deux thèses centrales de Dorion soulèvent grandement la controverse. L'une des thèses est affirmative : les sophistes ou éristiques auxquels Aristote fait référence « ne sont autres » que les penseurs de l'école mégarique de son époque, qui revendiquaient une filiation philosophique remontant à Socrate (p. 53). La contrepartie de cette thèse est une thèse négative étonnante : Aristote ne vise pas les célèbres sophistes du siècle précédent (ceux auxquels nous pensons d'emblée comme « les sophistes », tels Protagoras, Hippias et Gorgias) pour la bonne raison que ces derniers n'ont jamais pratiqué la réfutation éristique.

Nous pouvons considérer ces thèses séparément. La première m'apparaît quelque peu exagérée. Il n'est certes pas contestable que les Mégariques furent *une* des cibles des *SE*. Car nous savons qu'ils étaient féroces d'argumentation dialectique et de paradoxes logiques, et qu'on leur accolait souvent les noms d'« éristiques », de « sophistiques » et de « dialectiques ». Mais Dorion force la note outre mesure, ou plus que les témoignages le permettent, en insistant sur l'importance des Mégariques pour les *SE*. Selon Dorion, les Mégariques étaient les principaux praticiens de la réfutation éristique, à un tel point que le mot « éristique » suffisait à les identifier : par exemple, il décrit Euthydème comme « un éristique, c'est-à-dire une personne liée, de près ou de loin, à l'école de Mégare » (p. 36). Dorion prétend que cette association s'est maintenue même plusieurs siècles plus tard : expliquant pourquoi Diogène Laërce associe Protagoras à l'éristique, il affirme : « c'est donc reconnaître au sophiste d'Abdère une certaine influence sur la formation de l'école mégarique » (p. 41). Mais cette explication a toutes les apparences d'une *petitio principii*, surtout que Diogène n'associe jamais Protagoras à l'école mégarique. (Diogène décrit également Ménéclème d'Érétrie comme « très éristique » [*eristikôtatos*, II.134].) Il m'apparaît beaucoup plus vraisemblable qu'« éristique » pouvait s'appliquer à quiconque pratiquait l'argumentation dialectique, en particulier l'argumentation par questions et réponses. De plus, c'était, de toute évidence, un terme péjoratif, employé pour dénoncer le zèle excessif de victoire (*erizein* signifie disputer), l'ergoterie sans scrupules et la déformation verbale mesquine. Les Mégariques étaient peut-être plus vulnérables que d'autres à une accusation de pratique « éristique », mais cela ne signifie pas que nous soyons en droit de dire que le terme « éristique » *signifie* mégarique ou d'avancer que les Mégariques jouent un rôle très particulier dans les *SE*. Je crois qu'il est important d'avoir à l'esprit (comme Dorion le réalise en fait) que les *SE* diffèrent grandement des œuvres de polémique pure dirigées contre une école rivale, à la manière de celles de l'époque hellénistique. Non seulement en ce que l'attitude d'Aristote dans les *SE* n'est pas entièrement hostile, mais en ce que, de toute évidence, les *SE* n'ont pas de cible définie. (Je reviendrai sur cette question à la fin.)

La thèse négative de Dorion, d'après laquelle les premiers sophistes sont sans rapport avec les *SE*, est encore plus audacieuse ; et son scepticisme est rafraîchissant. Comme le souligne Dorion, le terme « sophiste » est moins fréquent dans le texte des *SE* que la plupart des traductions le laissent trompeusement supposer (p. 36-37) ; et les références explicites aux premiers sophistes sont très rares et très peu instructives. Cet argument *ex silentio* ne vaut pas grand-chose puisque les références significatives aux autres penseurs sont tout aussi rares ; mais cela signifie que pour associer les *SE* aux

sophistes du V^e siècle, nous devons surtout nous fier à des témoignages externes. Et comme le souligne Dorion, les témoignages externes sur la pratique de la réfutation éristique chez les premiers sophistes sont très maigres.

Mais en fait, on compte davantage de témoignages que ceux retenus par Dorion et ces autres témoignages sont, je crois, amplement suffisants pour montrer que sa thèse est erronée. Avant de les examiner, il convient de noter quelques-unes des conséquences intéressantes de la position de Dorion. Supposons que Dorion ait raison et que les premiers sophistes n'avaient aucune connaissance de l'éristique. Un des corollaires qui s'ensuivent est que le contraste méthodologique entre Socrate et les sophistes devait être très prononcé. Or, la réfutation éristique et l'*elenchos* socratique sont formellement semblables, voire même identiques (tout dépend de ce que l'on entendra par « formel »). Si, toutefois, les premiers sophistes n'ont jamais pratiqué la réfutation éristique, se limitant plutôt aux longs discours [*makrologia*], alors ce que faisait Socrate était à ce point caractéristique qu'il me semble très difficile d'expliquer comment Socrate pouvait si souvent être rangé parmi les sophistes. Un autre corollaire concerne la méthodologie de Platon. L'*Euthydème* est de toute évidence une représentation de l'éristique telle qu'Aristote la comprend. Dorion est donc contraint d'avancer que ce dialogue ne satirise pas les sophistes contemporains de Socrate, mais plutôt les Mégariques du temps de Platon. Les interprétations des dialogues de Platon impliquant de tels portraits masqués de ses propres contemporains étaient monnaie courante il y a cent ans, alors qu'on trouvait Antisthène caché derrière un nombre stupéfiant de passages ; mais nous sommes aujourd'hui devenus plus prudents. Après tout, Euthydème et Dionysodore nous sont présentés avec tous les ornements du sophiste du V^e siècle : ce sont des professeurs rémunérés (271c ; 272a), vantards et agonistiques (271b-c ; 276c ; voir *Hippias Mineur* 363c-364a, *Protagoras* 335a) ; ils prétendent enseigner la vertu (273d ; voir *Protagoras* 318a-b ; *Ménon* 95b-c) et le succès au tribunal (272a ; 273c ; voir *Gorgias* 452a ; *Théétète* 178c-9a) ; mais ils sont remarquablement versatiles (271c-272b ; voir *Hippias Majeur* 285c-d ; *Protagoras* 318e) et prétendent même à l'omniscience (293c ff., mais il est vrai que c'est dans le cadre d'un sophisme, voir *Sophiste* 232d-233d). Dorion pourrait sans doute répondre que tout ceci fait partie du propos de Platon. En montrant comment les Mégariques peuvent si facilement revêtir les piètres habits des sophistes du V^e siècle, Platon fait comprendre jusqu'à quel point ils ont trahi leur héritage socratique. Ceci me semble une forme de polémique assez facile ; et si, de toute évidence, Platon ne condamne pas l'usage de l'anachronisme (qui est au fond un nom désignant plusieurs phénomènes très différents), je ne connais aucun cas chez lui d'une semblable représentation de personnages du IV^e siècle en habits du V^e siècle. Toutefois, en l'absence d'une compréhension générale de la méthode de Platon qui exclurait une telle lecture, nous devons, j'imagine, admettre que l'*Euthydème* ne peut être pris comme preuve de l'éristique sophistique du V^e siècle.

La thèse de Dorion sert donc à mettre en relief plusieurs questions générales importantes. Et si elle était vraie, nous devrions reconsidérer toute l'histoire de la « sophistique » (dans la mesure où ce terme peut encore décrire un phénomène unifié) et de l'opposition à la sophistique. Mais Dorion a-t-il raison ? Considérons les témoignages en faveur de la pratique de la réfutation éristique par les sophistes du V^e siècle.

Tout d'abord, mentionnons les témoignages doxographiques qui associent l'éristique à Protagoras. Diogène Laërce suggère à plusieurs reprises que Protagoras pratiquait l'éristique. Il lui attribue un livre intitulé *Technê Eristikôn* (IX. 55) ; il dit également que Protagoras « donna naissance à la tribu maintenant répandue des *eristikoi* » (IX. 52) ; il cite Timon, qui disait que Protagoras « savait bien comment *erizemenai* » (IX. 52) ; et il ajoute que, selon Artémidore, Protagoras fut le premier « à montrer les attaques contre des thèses » (*katedeire tas pros tas theseis epicheirêseis*) (IX. 53). Une autre source ancienne, Hésychius, dit que Protagoras inventa les *eristikoi logoi* (voir Dorion, p. 40-41). Dorion suggère que tout ceci peut être rejeté pour cause d'anachronisme : « étant donné que Diogène Laërce et Hésychius sont des auteurs tardifs (respectivement du II^e et VI^e siècle après Jésus Christ), il y a fort à craindre qu'ils n'aient attribué rétrospectivement à Protagoras le terme *eristikos* » (p. 41). Cet argument n'emporte pas la conviction, car Diogène cite ici ses sources de façon très scrupuleuse et il me semble que Timon (circ. 325 – circ. 235 av. J.C.) représente une source aussi ancienne et respectable que toute autre que l'on pourrait raisonnablement escompter. De plus, si le titre *Technê Eristikôn* est anachronique, il ne peut avoir été rattaché au livre de Protagoras que parce qu'il portait sur ce que plus tard on entendait par le terme « éristique » ; et le même principe général s'applique aux autres remarques de Diogène.

Quoi qu'il en soit, il semble clair que tout verdict sur la thèse de Dorion doit reposer sur les témoignages antérieurs, en particulier ceux fournis par Aristote lui-même et par Platon. Un de ces témoignages est un passage des *SE* dans lequel Aristote discute le *topos* qui oppose la nature et la convention (chapitre 12). Le *topos* consiste à considérer du point de vue de la nature un argument énoncé selon la convention (par exemple, examiner du point de vue de la nature ce qui est juste selon la loi) et vice versa, comme Calliclès accuse (injustement) Socrate de le faire en *Gorgias* 482e-483a. En bref, Aristote dit de ce *topos* que « tous les anciens » (*hoi archaioi pantes*) le considéraient efficace. Et il remarque (dans la traduction de Dorion) que : « en conclusion, il est évident que [*hôte dêlon hoti*] ceux-là aussi, tout comme ceux d'aujourd'hui [*hoi nun*], s'efforçaient soit de réfuter le répondant, soit de lui faire dire des paradoxes ». En d'autres mots, ces *archaioi* faisaient précisément ce que les éristiques font aujourd'hui (173a 16-18).

Dans son commentaire, Dorion suggère que *hoi archaioi pantes* renvoie à tous les intellectuels de l'ère précédente, sophistes ou autres, qui faisaient dans l'opposition entre la nature et la convention (p. 307). Mais cette explication néglige la remarque concluante d'Aristote dans ce passage, dans laquelle il avance que *hoi archaioi*, comme *hoi nun*, avaient pour but de réfuter un répondant ou de le réduire à dire des paradoxes : les propos d'Aristote sont que la génération antérieure de *sophoi* comptait des praticiens de l'éristique. Or, ainsi que le note Dorion, comme le contraste entre la nature et la convention faisait fureur dans la seconde moitié du V^e siècle, on doit assurément assigner à cette époque la génération antérieure d'éristiques dont il est question. De qui peut-il s'agir sinon des premiers sophistes, qui étaient après tout les grands partisans de la dichotomie entre la nature et la convention ? Dorion pourrait sans doute trouver du réconfort dans la formulation de la phrase d'Aristote, car « en conclusion, il est évident que [*hôte dêlon hoti*]... » suggère, de manière plutôt surprenante, qu'Aristote fait des conjectures : notant la présence du *topos* nature-convention dans des textes d'une époque antérieure, il infère que le but de ce type de

raisonnement devait être éristique. Une telle inférence suggère une pénurie, même au temps d'Aristote, de témoignages explicites sur la pratique de l'éristique par les premiers sophistes. Mais même si cette nuance s'avère juste, le résultat de ce passage demeure inchangé : Aristote croit que les premiers sophistes, comme *hoi nun*, pratiquaient la réfutation éristique.

Le second témoignage plus récent provient du *Sophiste* de Platon. Dorion examine la sixième définition du *Sophiste*, le « sophiste de noble lignée » qui pratique un *elenchos* purifiant ; contre Kerferd, il note à bon droit que ce ne peut être là une référence aux premiers sophistes. La définition a traditionnellement été prise pour un portrait de Socrate, et à juste titre (p. 37-8). Mais Dorion ne souffle mot sur la septième définition, qui conclut les définitions du *Sophiste*. Dans celle-ci, le sophiste est décrit comme étant rompu dans l'art de « contraindre quelqu'un à la contradiction dans de brefs échanges dans une discussion privée » (*ton de idiai te kai brachesi logois anagkazonta ton prosdiale-gomenon enantiologeîn auton hautôi*) (268b ; voir *enantiopoiologikês*, 268c8). Cette description correspond de façon assez exacte à la réfutation éristique telle qu'elle est examinée dans les *SE*. Bien plus, au début des *SE*, Aristote caractérise la réfutation sophistique en termes de sagesse apparente employée à des fins pécuniaires (165a 21-23), faisant bien comprendre qu'il a le *Sophiste* à l'esprit dans les *SE* (voir *Sophiste* 225e-226a ; 233c). Dorion pourrait peut-être répondre que les premiers sophistes ne sont pas la cible première du *Sophiste* non plus et que ce sont les Mégariques qui sont visés ; toutefois, il ne présente pas un tel argument, qui ne me semble guère probant. (Henry Sidgwick adopte cette position dans un article important cité par Dorion, aujourd'hui fort heureusement réimprimé²). Après tout, le sophiste est également décrit comme un chasseur de jeunes hommes fortunés et comme passant pour savant en toute chose ; et ceci rappelle davantage les descriptions de Protagoras et de Hippias par Platon que tout ce que nous savons des Mégariques. Je forme donc le syllogisme suivant : le *Sophiste* de Platon porte sur les premiers sophistes (mais peut-être pas exclusivement) ; le *Sophiste* et les *SE* portent sur les mêmes personnes (ou quelques-unes d'entre elles) et les mêmes pratiques ; donc, les *SE* portent également sur les premiers sophistes (mais peut-être pas exclusivement).

Les références de Platon à la sophistique, à l'éristique et aux pratiques apparentées sont complexes et je ne peux toutes les considérer ici. Par exemple, nous pouvons noter *Euthydème* 286c, où il est dit que « ceux autour de Protagoras » ont recours à l'argument, présenté comme un *topos* éristique, selon lequel la fausseté et la contradiction sont impossibles. Mais toutes les remarques passagères semblables doivent avoir moins de poids que la description canonique d'un sophiste à l'œuvre que nous donne Platon dans le *Protagoras*. La question clé est donc de savoir comment le *Protagoras* dépeint Protagoras à l'œuvre en ce qui a trait à la réfutation éristique. Comme le note Dorion, le dialogue contient une affirmation explicite à ce

2. Selon Sidgwick, Socrate est à l'origine de l'« art de la dispute » dont il est question dans les *SE* et par conséquent, « sophiste », tel qu'il est employé dans l'*Euthydème* et dans le *Sophiste*, signifie mégarique, bien que dans les autres dialogues de Platon, antérieurs à ceux-ci, il renvoie aux sophistes du V^e siècle. Le dénominateur commun est qu'un « sophiste, dans l'usage du terme propre à Platon, combinait deux attributs : il enseignait contre rémunération et il enseignait un faux savoir » (« The Sophists », *Journal of Philology*, Vol. 4, 1872, p. 301 ; repris dans *Classical Philosophy : Collected Papers*, éd. Terence Irwin, New York, Garland, 1995).

sujet qui, à première vue, semble aller contre sa thèse. Car après le « Grand Discours » de Protagoras, Socrate dit de lui qu'il « excelle non seulement dans les longs discours, comme il l'a montré, mais sait aussi répondre brièvement lorsqu'on lui pose une question ; et lorsqu'il est le questionneur, il attendra et acceptera la réponse. Ces exploits sont rares » (329b). Socrate répètera plus tard cet éloge lorsqu'il pressera Protagoras de répondre plus brièvement (voir 334e-335a, 335b).

En rejetant ces commentaires, Dorion cite longuement la description que donne Sidgwick de Protagoras dans ce dialogue : « *he is not casually or slightly, but emphatically and prominently contrasted with Socrates, as the master of the opposite method of long speaking. It is true that he professes to be able to speak at any length that may be desired : but this is only a bit of his brag : it is quite clear that he cannot. The Elenchus is quite new to him, and he falls a most helpless victim to it* » (p. 44). Mais, comme nous l'avons vu, c'est Socrate qui fait allusion à l'habileté de Protagoras, et il ne la représente pas tout à fait comme une vantardise, mais comme quelque chose qu'il a entendu dire à son sujet par d'autres et par Protagoras lui-même (334e, 335a). Bien entendu, en vertu de la prérogative inaliénable des interprètes de Platon, nous pourrions toujours comprendre les remarques de Socrate comme une exhortation ironique, comme lorsque Socrate insiste qu'Euthyphron doit vraiment savoir ce qu'est la piété (*Euthyphron*, 14b ; 14d ; 15d). Mais avons-nous de bonnes raisons pour le comprendre ainsi ?

Si Sidgwick et Dorion disaient vrai, ils présenteraient une excellente raison pour affirmer que Protagoras nous est dépeint dans le dialogue comme étant dédié exclusivement à la *makrologia*, et qu'il se montre incompétent au jeu des questions et réponses lorsqu'il y est forcé par Socrate. Mais cette affirmation n'est pas vérifiée dans le texte. Certes, on nous dépeint un Protagoras qui préfère les longs discours ; mais la question, et elle est délicate, est de savoir si le témoignage textuel est suffisamment fort pour avancer que Protagoras était hostile à la méthode par questions et réponses. Bien plus, je ne vois aucun fondement à la position de Sidgwick, d'après laquelle Platon nous dépeint un Protagoras incompétent au jeu des questions et réponses. Les réponses de Protagoras à Socrate sont pour la plupart claires, brèves et raisonnables. Dans toutes les sections dialectiques du *Protagoras*, je n'ai compté que deux occasions où Socrate réussit l'*elenchos* (dans les arguments se terminant en 333a-c et 360d-e). En au moins deux autres occasions, Protagoras bloque l'argumentation de Socrate à un moment raisonnable (en 331e-332a et 350e-351a) ; il exprime ses doutes en quelques moments appropriés (voir en particulier 351e-c) ; et la très longue réponse qui contrarie Socrate (334a-c) est beaucoup plus à propos que ce dernier n'est prêt à l'admettre.

Le sentiment fort répandu que Protagoras sort « perdant » du jeu dialectique du *Protagoras* repose, je pense, sur l'impression que ses réponses, plus nuancées ou plus longues, constituent une dérobade à l'argumentation de Socrate, ce qui équivaldrait à un aveu d'échec. Mais ceci me semble loin d'être évident. Insister pour répondre longuement lorsqu'on le juge approprié ne constitue pas forcément, je crois, un échec dialectique ou un rejet de la pratique de la question-et-réponse : c'est également un coup légitime à l'intérieur du jeu éristique de la part du répondant. On peut comparer les rouspétances de Socrate en *Euthydème* 295c-296c, alors que, à titre de répondant, il est forcé de laisser tomber une précision. Et dans le *Gorgias*, lorsque Socrate demande à Gorgias de répondre brièvement, ce

dernier lui répond : « Il y a des réponses, Socrate, qui ont besoin de longs développements. Toutefois, je tenterai d'être aussi bref que possible. Car cela aussi est une de mes prétentions : personne ne peut parler aussi brièvement que moi » (449b-c). Gorgias donne ensuite une série de réponses très concises. En bref, loin de rejeter la *brachylogia*, Gorgias affirme en être un connaisseur et il se montre à la hauteur de ses prétentions ; mais il se réserve tout de même le droit de développer sa pensée si cela s'avère nécessaire. Et il a visiblement raison de le faire : car on voit difficilement comment le répondant pourrait avoir la chance d'échapper à la réfutation sans jamais avoir le droit, tout au moins en quelques circonstances, de refuser le menu d'alternatives qui lui est offert et de présenter une *lusis* du sophisme imminent. (Notons que dans le chapitre 17 des *SE*, Aristote fait des recommandations aux répondants, ce qui implique une certaine liberté de manœuvre dans des situations diverses : voir en particulier 175b12-14, 176a 12-14, 176a 24, 176b 26-8 ; voir également *Topiques* VIII, 4-10.) Je soupçonne que la réfutation éristique était un de ces jeux sophistiqués dans lesquels la négociation sur les règles pouvait, dans certaines limites, faire partie du jeu lui-même (notons en particulier les négociations en *Protagoras* 334d-335a).

Finalement, j'aimerais attirer l'attention sur un passage du *Protagoras* qui m'apparaît comme une preuve décisive de la compétence de Protagoras en matière de réfutation éristique. Après l'interlude central de chamailleries méthodologiques, Protagoras oriente la discussion vers la poésie. Il affirme que la partie principale de l'éducation consiste en une connaissance de la poésie ; plus précisément, cela revient à comprendre quelles compositions sont correctes et lesquelles ne le sont pas, à savoir distinguer entre elles et à pouvoir en rendre compte lorsqu'on est interrogé. Protagoras récite alors une partie d'une ode bien connue de Simonide et fait dire à Socrate qu'elle est bien écrite (littéralement : « bellement et droitement »). Il demande ensuite si une composition qui se contredit peut être bien écrite. Non, répond Socrate. Protagoras indique alors un passage subséquent du poème où le poète contredit (apparemment) son assertion antérieure. Si Socrate admettait qu'il y a contradiction – comme il semble bien que ce soit le cas –, il se serait engagé à dire, tout à la fois, que le poème est bien écrit et qu'il n'est pas bien écrit, autrement dit il serait forcé de se contredire. Bref, nous avons ici une tentative d'*elenchos*, et une bonne tentative : Protagoras a entrepris de façon très efficace le rôle du questionneur dans une réfutation éristique. Bien entendu, Socrate finira par esquiver la réfutation et présentera un argument astucieux montrant que les deux arguments du poète sont en fait cohérents, mais seulement après avoir « passé un mauvais quart d'heure³ ».

3. Notons en passant comment ce passage converge très bien avec certaines opinions qui sont attribuées à Protagoras par d'autres sources. On nous dit qu'il disait le discours en quatre types, en incluant la prière et l'ordre (DL. IX.53) ; on nous dit également qu'il critiqua le début de l'*Iliade*, où Homère adresse de façon non appropriée un ordre à la déesse au lieu d'une prière (Aristote, *Poétique* 1456b15). Prises ensemble, ces informations apparaissent comme les pièces d'un *elenchos* très semblable à celui que présente Protagoras dans le *Protagoras*. Admettez-vous qu'Homère est un grand écrivain ? Bien sûr. Un grand écrivain peut-il mal écrire le grec ? Bien sûr que non. N'est-ce pas mal écrire le grec que d'employer un type de discours qui n'est pas approprié ? Est-ce qu'une prière et un ordre ne sont pas deux types distincts de discours ?... Dans les *SE*, Aristote fait allusion à la position de Protagoras selon laquelle *ménis* devrait être un substantif masculin, de sorte que *ménin oulomenên* au début de l'*Iliade* est erroné (*SE* 173b17 ff.). Admettez-vous

En somme, il me semble que, en fait, dans le *Protagoras*, Protagoras se montre prêt et apte à participer au débat dialectique et qu'il fait preuve d'une certaine habileté à la fois comme questionneur et comme répondant. Si c'est le cas, et si j'ai raison à propos du *Sophiste* de Platon et à propos des *archaioi* de *SE* 12, nous comptons alors un nombre convenable de témoignages précoces attestant que les premiers sophistes ont pratiqué la réfutation éristique et ce, même en laissant de côté des sources contestables comme celles de l'*Euthydème*, Diogène Laërce et Hésychius. Bien entendu, cela ne signifie pas que les premiers sophistes sont les seules cibles des *SE*, ou même les cibles principales, ou encore que les Mégariques ne sont aucunement visés ; cela signifie seulement que la thèse négative de Dorion ne résiste pas à l'examen ; et ceci confirme le fait que l'accent positif qu'il met sur les Mégariques comme cibles des *SE* est une exagération.

L'argument de Dorion sur cette question comporte des difficultés qui renvoient, me semble-t-il, à une morale d'ordre plus général : la question même de « cible » d'une œuvre de philosophie ancienne doit être maniée avec grand soin. Le terme même peut embrouiller plus qu'il n'éclaire : comme je l'ai indiqué, Dorion montre bien qu'Aristote ne condamne pas toujours les pratiques qu'il décrit dans les *SE*. Il nous faut une meilleure compréhension, et une taxinomie plus sophistiquée, des types de relations critiques, analytiques ou polémiques qu'une œuvre de philosophie ancienne peut avoir. Il y a ici une profusion de questions. Quelle attitude un projet d'analyse critique (de démasquer, pourrions-nous dire), comme celui des *SE*, implique-t-il envers son sujet ? Et quelle est l'attitude adoptée envers les versions concurrentes du même projet ? Quelles sont les différences entre la polémique de Platon et d'Aristote (dans un sens large) envers leurs concurrents les plus proches et leur polémique contre des types très différents de pratiques et orientations intellectuelles ? Entre une polémique contre des générations précédentes et contre leurs contemporains ? A-t-on raison de regrouper Platon et Aristote de cette façon, par opposition aux écoles hellénistiques, généralement plus combatives ?

Il reste encore d'énormes recherches à faire sur ces questions et des questions connexes, et il serait bon que les positions controversées de Dorion servent à provoquer la discussion. À cette fin, je suggère brièvement une hypothèse très générale : pour Platon et Aristote, l'analyse polémique est toujours entreprise à des fins philosophiques. Cela signifie deux choses. Premièrement, la polémique n'est jamais entièrement négative et territoriale : la position ou pratique discutée a toujours *quelque chose* qui la recommande, même l'éristique de l'*Euthydème* ou les étymologies du *Cratyle*. Et le but de l'auteur est en partie de le *dégager*. Deuxièmement, la polémique n'est jamais simplement, ou même principalement, un exercice historique, elle trahit même un certain désintéret pour l'identité des cibles réelles. Pensons à l'imprécision exaspérante d'Aristote dans la *Métaphysique* : on ne sait quel platonicien croyait quoi au sujet des formes et des nombres. La philosophie, comme le théâtre et à la différence de l'histoire, a une portée universelle : il importe très peu quels noms sont rattachés à quelles opinions, ou même si les opinions à l'étude ont été professées par quelqu'un.

J'irais même plus loin : l'imprécision d'Aristote au sujet de ses cibles, dans les *SE* et ailleurs, est une tactique littéraire sciemment choisie. Cette

qu'Homère est un grand poète ? Est-ce que quelqu'un qui fait deux erreurs de grec dans les premiers vers d'un poème peut être un grand poète ?...

imprécision force le lecteur à s'impliquer dans ces critiques et déplace sur nous le fardeau de jauger à quel point elles concernent nos propres croyances et pratiques philosophiques. Chaque fois que la précision philosophique (et non la précision historique) le permet, Aristote nous expédie ses polémiques et ses critiques sans adresse — ou plutôt avec l'adresse : « À qui de droit ». Dorion souligne avec raison que, au bout du compte, Aristote dans les *SE* ne vise pas seulement les Mégariques, mais bien les arguments fallacieux, d'où qu'ils proviennent (p. 56). Il me semble que ce niveau général est le plus important de tous et qu'Aristote frustre délibérément notre propension naturelle à chercher des « cibles » identifiables afin de prévenir les dérobades. Curieusement, le mode de polémique très différent de Platon produit le même effet. Les dialogues platoniciens semblent en effet incarner une stratégie littéraire opposée : presque chaque position se rattache à un nom, généralement le nom d'une personne réelle et bien connue. Mais encore une fois, le théâtre est universel et, paradoxalement, une personification si forte a pour effet de donner au dialogue une portée plus générale : de façon toute naturelle, nous nous trouvons emportés dans le dialogue, nous demandant jusqu'à quel point l'argumentation atteint nos propres convictions.

En me bornant à la question des cibles, à propos de laquelle je crois que Dorion a tort, j'espère ne pas avoir trahi mon admiration pour ce livre. Comme le montre sa façon d'aborder le problème des cibles, Dorion sous-estime parfois de façon significative les positions concurrentes à ses conclusions. Il a tendance à écrire comme un partisan et non comme un juge impartial. Mais si cela empêche le livre de Dorion d'être, comme on l'aurait espéré, le guide Michelin parfaitement fiable qui nous oriente dans le texte des *SE*, il pourrait, à ce stade de la discussion, rendre un service plus important, soit celui d'être non seulement une ressource immensément utile pour des recherches futures, mais aussi une vigoureuse impulsion à ces recherches.

Département de philosophie

Université d'Ottawa

Traduit de l'anglais par Gerardo Mosquera